
Raffaele TORELLA, *Il pensiero dell'India.*
Un'introduzione

Roma, Carocci editore, 2008, 219 p.

André Padoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21192>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 75-342
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Padoux, « Raffaele TORELLA, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-127, mis en ligne le 03 juin 2009, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21192>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Raffaele TORELLA, Il pensiero dell'India. Un'introduzione

Roma, Carocci editore, 2008, 219 p.

André Padoux

RÉFÉRENCE

Raffaele TORELLA, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Roma, Carocci editore, 2008, 219 p.

- 1 Ce livre – fort court eu égard à l'étendue et à la complexité du sujet – est à bien des égards remarquable. Il est l'œuvre d'un des meilleurs indianistes italiens (titulaire de la chaire de sanskrit de l'université de Rome, La Sapienza), qui a voulu, et su, mettre sa science – qui est considérable – à la portée du grand public cultivé (qu'en Italie on ne considère pas comme étant tout à fait ignare) et qui y est très bien parvenu. Non que la lecture en soit entièrement facile. Mais l'ouvrage est extrêmement clair, bien organisé et d'une écriture toujours accessible. R. Torella a pris le parti – classique dans l'indianisme, mais nullement évident quand on n'écrit pas pour le sérail – de présenter chacun à leur tour les différents systèmes de pensée qui sont nés et se sont développés en Inde, en les répartissant en deux groupes, d'abord la philosophie brahmanique et ce qui s'y rattache (*La filosofia brahmanica e dintorni*), puis, en une seconde partie, les systèmes de pensée opposés à la tradition brahmanique (*«Gli antagonisti della cultura brahmanica»*), c'est-à-dire le matérialisme, le jainisme et le bouddhisme. Il y a là, en effet, d'une certaine manière, deux versants de la pensée indienne qu'il était donc intéressant de poser nettement dans leur différence, ce que les indianistes font généralement assez peu, car ils sont sensibles tant aux points communs qu'aux interactions de ces deux vues du monde (interactions que nul ne connaît mieux que R. Torella, d'ailleurs).
- 2 Mais, question préliminaire, peut-on parler de philosophie dans le cas de l'Inde ? C'est le premier point (*«Una filosofia indiana ? »*) attentivement et fort subtilement examiné (pp. 11-24) par l'auteur. Nous avons tendance, en Occident (est-ce depuis Hegel ?), à

penser qu'il n'y a pas en Inde de véritable philosophie. Il n'y aurait guère qu'une "théosophie" toute orientée vers la recherche du salut, incapable d'envisager de façon indépendante, personnelle, les problèmes existentiels ou métaphysiques auxquels se confronte l'être humain. Il est vrai que le terme sanskrit généralement considéré comme correspondant à philosophie est *darśana*, qui signifie vision, point de vue, et dont il existe une répartition classique en six systèmes (allant deux par deux) – répartition que suivra d'ailleurs R. Torella dans son exposé. Mais sont-ce des systèmes philosophiques ? A. Fouché, il y a longtemps, dans une excellente et décapante introduction à un manuel indien de logique, le *Tarkasaṃgraha*, d'Anambhaṭṭa (xvi^e siècle) – dont on ne saurait trop recommander la lecture – l'affirmait avec vigueur et humour. Je ne peux malheureusement pas le citer ici, ce que j'eusse pourtant volontiers fait pour l'amusement et l'édification du lecteur. Mais il est certain qu'il simplifiait. C'est d'infiniment plus de subtilité (et d'érudition) que fait preuve R. Torella dans cette introduction. Il ferait notamment remarquer à A. Foucher – et c'est par cela qu'il commence – que ce sont les Européens, suivant en fait les néo-hindouistes (eux-mêmes occidentalisés), qui ont présenté les *darśana* comme des écoles philosophiques au sens occidental, alors que ce sont des "visions du monde", c'est-à-dire des présentations cohérentes d'un ensemble de théories (liées à des conceptions d'ordre éthico-religieux) concernant principalement la nature de la réalité et les conditions dans lesquelles on peut la connaître. Ce seraient ainsi, selon R. Torella, « plutôt des systèmes (philosophico-religieux) », le mot *darśana* ayant en sanskrit pour "quasi-synonymes" *naya* (principe, méthode), *vāda* (doctrine), *mata* (opinion, pensée, conception), ou *dṛṣṭi* (vision, notion), termes dont le sens ou les connotations ne sont pas tout à fait celles de la philosophie telle que nous l'entendons. D'autres mots sanskrits désignant des façons dont on peut approcher ou concevoir la réalité ont été proposés pour nommer ce qui pourrait être, pour nous, de la philosophie en Inde, sans toutefois qu'aucun n'y corresponde. Mais, note alors R. Torella, s'il n'y a pas d'équivalent indien de "philosophie", il y a cependant en Inde des milliers d'auteurs et de textes qui, durant quelque vingt-cinq siècles, se sont interrogés, à leur manière et dans leur contexte, sur la nature du moi et de l'univers, sur l'épistémologie, le langage, la logique. Dès lors, pense-t-il, plutôt que de vouloir appliquer ici un modèle unique – d'ailleurs inapplicable globalement à la pensée occidentale – il faudrait « déterminer les paramètres entre lesquels se déploient ces spéculations et en apprécier la portée, en commençant par les éléments qui sont ressentis comme les plus étrangers par la critique occidentale ». Si l'on opère ainsi, le premier trait de la pensée indienne à noter serait qu'elle ignore la pure théorie, la recherche de la connaissance pour elle-même : le primat, pour elle, est la recherche du plaisir ou de la félicité (*sukha*), insérée elle-même dans la défense de la règle morale (ou plutôt socioreligieuse), le *dharma*, avec comme visée la plus haute l'approche de la libération (*mokṣa*), qui est l'affranchissement des douleurs de l'existence. C'est ce trait, notons-le, qui explique le reproche occidental habituellement fait à cette pensée d'être ("restée") *ancilla theologiae*. La pensée philosophique indienne se caractérise aussi, ajoute R. Torella, par l'absence de toute orientation personnelle, la recherche y étant toujours celle d'une vérité prédéterminée : il ne s'agit pas pour elle de découvrir du nouveau par une quête originale mais, toujours, de trouver, ou plutôt de retrouver une vérité éternelle, proclamée à sa manière dès le Vēda ou par quelque révélation divine (ou, pour le bouddhisme, par le Bouddha). Certes, de rares penseurs (dont Mandana Miśra, au viii^e siècle) ont affirmé que hors de la sphère du *dharma*, une recherche tout fait libre était possible mais, outre qu'il ne s'agissait que d'une zone limitée de liberté, ces cas sont restés exceptionnels. Cette

façon de faire n'a d'ailleurs pas empêché l'Inde d'élaborer divers systèmes de pensée, avec des visions différentes tant du monde que de l'être humain, celles-ci ayant toutefois en commun leur référence à une vérité déjà proclamée dans le passé – ou hors du temps parce qu'elle est éternelle. Cela donne à la pensée philosophique indienne un caractère très impersonnel, intemporel (qui a fait le bonheur des traditionalistes), mais qui explique surtout le rôle essentiel qu'y tient le commentaire et les commentaires des commentaires : si l'essentiel est déjà dit, on ne peut en effet que le commenter. Mais gloser peut être aussi une façon d'introduire du nouveau : c'est ainsi, de fait, que vit toute tradition, qui ne survit qu'en s'adaptant au contexte, et donc que les Indiens ont pu dire des choses nouvelles en semblant ne faire que dissenter sur de vieilles idées. Ce travail du commentaire, note joliment R. Torella, « est la façon particulière qu'a l'Inde de parvenir à un compromis avec l'histoire par sa virtuelle négation ». D'autres observations pertinentes mériteraient d'être citées si l'on ne craignait d'être trop long. On voit du moins que cette introduction est tout à fait intéressante.

- 3 Dans la première partie, l'auteur passe alors en revue relativement brièvement (pp. 27-94) la philosophie brahmanique – celle formulée dans les classiques six *darśana* – en commençant par le Nyāya, suivi du Vaiśeṣika, puis du Sāṃkhya, auxquels il consacre quarante-sept pages sur soixante-sept, le Yoga n'en ayant que huit, la Mīmāṃsā cinq et le Vedānta six, ordre de présentation et ventilation des pages fort significatifs car différent de celui de la tradition indienne, que suivent tous les indianistes. Une taxonomie n'est jamais innocente ! Agir ainsi, c'est en effet placer en tête le Nyāya, la « méthode », exposé d'un mode de raisonnement qui restera généralement celui de la pensée indienne ; puis, avec le Vaiśeṣika, c'est présenter une sorte de philosophie de la nature visant à construire une image crédible du monde en en dressant comme un catalogue ; enfin, avec le Sāṃkhya, on a une vision énumérative construite de l'univers se déployant à partir de deux principes, l'un, féminin, la *prakṛti*, telle une nature naturante, dynamique, l'autre masculin, le *puruṣa*, principe spirituel, statique, dont l'association donne naissance au monde qui, lui-même, se déploie par le jeu de trois « qualités », les *guṇa*, en une série d'hypostases, les *tattva*, s'étageant de la divinité à la terre en passant par les constituants de l'être humain ; or c'est là une systématisation que l'on ne cessera pas de retrouver comme base de leur vision cosmique dans toutes les traditions religieuses, ou, si l'on veut, philosophiques de l'Inde, des débuts jusqu'à nos jours. C'est donc ce qui fait le fond, les éléments de fonctionnement de base de la pensée indienne, et qui donc lui est essentiel, qui est ainsi posé. Après cela vient le Yoga, que la tradition associe au Sāṃkhya, mais qui s'est développé de débuts peut-être archaïques jusqu'aux temps modernes comme une technique somato-psychique, une méthode pratique d'ascèse qui se retrouvera quasiment partout : l'ascète, très souvent (et tous les systèmes de pensée, on l'a vu, visent en fin ultime à la libération, donc incluent une forme d'ascèse), quand on le désigne, est appelé yogin – mais l'ascèse, ce n'est pas de la philosophie. La Mīmāṃsā, « l'Exégèse », envisagée ensuite, qui est l'herméneutique du Veda, n'a eu en réalité qu'un rôle mineur, même si on lui doit quelques œuvres remarquables. Quant au Vedānta, nommé aussi Uttaramīmāṃsā, l'Exégèse ultérieure, ce qui l'inscrit dans la suite de la Mīmāṃsā, donc comme poursuivant la tradition brahmanique orthodoxe à base védique, tradition qui, elle aussi, est restée vivante jusqu'à aujourd'hui, il compte des penseurs importants, dont Śaṅkara (VIII^e siècle). Philosophie essentiellement non dualiste, “acosmique” dit-on parfois, posant un absolu transcendant immuable, seule Réalité en face de laquelle le monde manifesté est plus ou moins irréel. Sa scolastique, comme le dit R. Torella, est

immense : trop vaste pour que l'on puisse valablement n'en donner que quelques exemples. Il prend dès lors le parti inverse, apparemment arbitraire, de n'en citer qu'un, celui de Vijñānabhikṣu, penseur du ^{xvi}^e siècle, connu avant tout comme commentateur du Yoga et du Sāṃkhya et nullement comme un des auteurs du Vedānta. Mais, nous dit l'auteur, commenter le Sāṃkhya n'était pas innocent car, avec son système cosmique des *tattvas*, ce *darśana* donne au monde et à l'être humain une consistance que le Vedānta de Śaṅkara leur refuse. Or l'époque où vivait Vijñānabhikṣu était celle où se développait la dévotion, la *bhakti*, qui ne peut qu'être le fait d'une conscience individuelle s'adressant à une divinité vivante, personnelle. Vijñānabhikṣu introduisait ainsi dans le Vedānta un élément destructeur de ses positions fondamentales ; il le mettait au goût du jour, faisant apparaître Śaṅkara comme une sorte de crypto-bouddhiste.

- 4 Avant toutefois d'en venir au bouddhisme, R. Torella, quittant les grands systèmes de pensée indiens, consacre deux pages à une école particulière, celle de la Pratyabhijñā, sur laquelle il revient en outre dans l'Appendice en citant un compendium philosophique indien du ^{xiv}^e siècle : neuf pages, donc, sur cette seule école, contre trois au vaste ensemble du Vedānta ! La chose est surprenante, mais elle répond à la vision d'ensemble de la pensée philosophique indienne de R. Torella. On pourrait penser qu'il lui réserve un traitement particulier parce qu'il en est actuellement le meilleur spécialiste : oui et non. C'est en effet parce qu'il la connaît si bien qu'il sait que cette école philosophique shivaïte tantrique non dualiste du Cachemire présente un intérêt exceptionnel. Comme il l'écrit, c'est « un des moments les plus hauts et les plus originaux de toute la pensée indienne ». On ne peut pas en résumer ici les thèses (ce que fait fort bien l'auteur). Bornons-nous à dire qu'elle apporte sur la nature et le fonctionnement de la conscience, sur la perception du soi et de l'altérité, sur la mémoire et la présence de la parole dans la perception du monde, sur la spontanéité créatrice et la totale liberté tant de la divinité que de la conscience humaine (qui lui est identique), des vues d'une extrême originalité. Souligner l'importance de la Pratyabhijñā, c'est aussi souligner l'intérêt exceptionnel de presque toute l'exégèse shivaïte cachemirienne et, du même coup, l'importance trop souvent ignorée de l'apport tantrique à la pensée philosophique et théologique indienne.
- 5 Dans la seconde partie de l'ouvrage sont abordés « Gli antagonisti della cultura brahmanica » En premier lieu le matérialisme des Lokāyata, auxquels R. Torella a pertinemment réservé une place alors que le plus souvent on les ignore. On ne peut, en fait, pas en dire grand-chose, les brahmanes ayant pris soin de faire disparaître toute trace de ces penseurs liés au monde (*lokāyata*), de ces nihilistes, *nāstika*, qu'on ne connaît guère que par ce qu'ils en ont dit pour les réfuter. Mais il était bon de rappeler l'existence du courant matérialiste, négateur de toute transcendance, qui, pour être unanimement condamné, n'en a pas moins jamais cessé d'exister et d'avoir son importance en Inde. La place de leur forme de pensée apparaît ainsi dans le fait que leur texte de base, qui ne nous est pas parvenu, est attribué à Bāhaspati, personnage mythique considéré comme l'auteur de l'Arthaśāstra, (le Traité de l'Utile), qui est le texte fondamental de l'art politique indien, dont l'esprit réaliste, pragmatique est areligieux sinon antireligieux.
- 6 Des deux autres systèmes anti-brahmaniques, l'auteur examine d'abord brièvement le jainisme qui, comme le bouddhisme, apparut dans le nord-est de l'Inde vers le ^v^e siècle avant notre ère, tous deux venant à l'existence lors d'un moment de mutation de la société brahmanique, systèmes qui avaient aussi, tous deux, un fondateur humain – et de caste guerrière. Ils ont formé à cet égard – avec le rejet de principe du système des castes et, pour le Bouddha, celui de la croyance à une âme immortelle, un moment nouveau – on

pourrait dire de déconstruction – du fonds socioreligieux indien issu du Vēda, mouvement qui, dans le cas du bouddhisme, a été d'une grande conséquence en Asie. Du jīnisme, R. Torella mentionne surtout les spéculations logico-épistémologiques, sur lesquelles il met également l'accent à propos du bouddhisme. De ce dernier, il ne pouvait, dans ce petit volume, voir l'apport que très brièvement. Il résume les points principaux des quatre grandes écoles qui se sont succédées : Sarvāstivāda, Sautrāntika, puis les deux grands systèmes du Mahāyāna, le Mādhyamika, qui affirmait la « vacuité » de toute chose (*sarvaśūnyatva*) et le Yogacāra qui proclamait la réalité de la seule conscience (*cittamātra*), ramenant ainsi, l'un et l'autre, l'univers à un jeu d'apparences ; deux systèmes importants par leur originalité ainsi que par leur présence perpétuée jusqu'à nos jours en Asie, du Tibet au Japon. C'est en outre dans cet univers intellectuel que s'est développée ce que l'on peut nommer l'école logico-épistémologique bouddhique illustrée par Dignāga (vers 480-550 de notre ère) et Dharmakīrti (vers 600-660), qui furent sans doute deux des penseurs les plus intéressants et brillants de l'Inde. R. Torella, qui les connaît particulièrement bien, ne peut que les présenter brièvement. Mais le fait de leur réserver une place est un des traits qui font l'originalité et l'intérêt de ce livre.

- 7 Cette approche pénétrante s'affirme encore dans cinq thèmes examinés dans l'Excursus, puis dans l'Appendice. Le premier, « La forma dei testi » est consacré à la façon dont se présentent les œuvres de base : sous la forme de textes brefs, souvent versifiés – des aphorismes souvent abstrus – nécessairement expliqués par un maître, puis commentés et re-commentés au cours des siècles. C'est là ce qui donne à la pensée philosophique indienne sa forme d'expression, mais aussi son mouvement et même en partie sa nature, car la façon dont on s'exprime est un des aspects de ce que l'on dit. Sur la façon indienne de s'exprimer revient l'appendice « Oralità e scrittura » qui examine le paradoxe d'une culture pour qui la pensée la plus haute ne peut être portée que par la parole, être orale, l'écriture n'en étant qu'une trace matérielle inférieure, et qui a pourtant, pour le seul sanskrit, produit la littérature sans doute la plus vaste et la plus continue du monde. C'est en encore au langage, aux « Speculazione linguistiche », qu'est consacré un autre excursus, rappelant la place essentielle qu'a toujours eu en Inde tout ce qui touche à la parole ou à la langue. Là encore, cette culture est incomparable par son attention à la parole sous toutes ses formes, à la poétique, à la phonétique, à la grammaire. « Adhérer à la pensée indienne, c'est penser en grammairien » disait Louis Renou : il est bon que cet aspect essentiel ait été rappelé ici. La logique et « connaissance et vérité » sont deux autres thèmes abordés là utilement pour comprendre la façon dont l'Inde « pense ».
- 8 Les notes sont abondantes et précises. La bibliographie renvoie aux textes et à un bon choix d'études. Il y a un index des auteurs, un autre des textes cités et un index analytique. On pourrait sans doute présenter la pensée de l'Inde autrement que ne l'a fait R. Torella, mais on ne peut guère, il me semble, le faire de façon plus intelligente, pénétrante et suggestive.